

SUL RAPPORTO TRA COMUNIONE E DIRITTO NELLA CHIESA

Carlos J. Errázuriz M.

SOMMARIO: 1. Rapporto dialettico o armonico tra comunione e diritto nella Chiesa?: considerazioni preliminari sull'importanza del concetto di diritto. 2. La giustizia come dimensione unificante di qualsiasi convivenza umana. 3. La dimensione giuridica della comunione ecclesiale.

Uno dei temi dominanti nel dibattito postconciliare circa la fondazione del diritto canonico è stato quello concernente la sua indole soprannaturale (e, pertanto, sotto il profilo epistemologico, la sua indole teologica). Diversi filoni convergenti hanno caratterizzato le indagini in materia: la sacramentalità del diritto ecclesiale, la sua pastoralità, la sua distinzione rispetto al diritto secolare, i rapporti tra scienza canonica e scienza teologica e via dicendo. Le riflessioni seguenti riguarderanno uno di quei filoni, forse quello più centrale, dal momento che investe direttamente la questione del rapporto tra diritto della Chiesa ed ecclesiologia conciliare, additata già dallo stesso Vaticano II¹. Si tratta del ruolo della nozione ecclesiologica di comunione nel diritto della Chiesa. Lasciando da parte molti altri aspetti nei quali la

¹. Decr. *Optatam totius*, n. 16 d.

communio rappresenta un concetto chiave –la struttura gerarchica della Chiesa, la disciplina sui *tria munera*, il diritto penale canonico, le questioni ecumeniche, ecc.–, in quest'occasione mi limiterò all'analisi della relazione fondamentale tra la realtà della comunione ecclesiale e quella del diritto canonico. In un argomento così complesso ed ampio come questo, le succinte riflessioni che proporrò ovviamente non pretendono altro che indicare vie su cui proseguire l'indagine².

1. RAPPORTO DIALETTICO O ARMONICO TRA COMUNIONE E DIRITTO NELLA CHIESA?: CONSIDERAZIONI PRELIMINARI SULL'IMPORTANZA DEL CONCETTO DI DIRITTO

Tenuto conto che la dimensione comunionale e quella giuridica della Chiesa sono state ribadite con forza negli ultimi

². La bibliografia ecclesiologica e canonistica sulla comunione è molto vasta: per un primo elenco, cfr. ad es. P. A. BONNET, *Comunione ecclesiale, diritto e potere. Studi di diritto canonico*, Giappichelli, Torino 1993, p. 9, nt 1; e per una recente trattazione d'insieme sotto il profilo canonistico, anche in prospettiva dello sviluppo storico delle idee, cfr. A. ROUCO VARELA, *El Derecho Canónico al servicio de la comunión eclesial*, in Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae* (Acta Symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 133-153. In molte delle relazioni e delle comunicazioni di questo Simposio è presente il concetto di comunione, potendosi dire che: "Il suo principale filo conduttore è stato infatti proprio la prospettiva della comunione, così centrale nell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II" (Presentazione, p. VI). E' da notare anche come il richiamo al concetto di comunione compaia nel titolo di due tra le raccolte di scritti canonistici che Rinaldo Bertolino sta curando per i tipi della Giappichelli: quella, appena citata, di P. A. BONNET, e quella di W. AYMANS, *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, trad. it. a cura di R. BERTOLINO e L. HANGELS GIANNACHI, Torino 1993.

tempi³, sostenere una presunta dialetticità tra comunione e diritto sarebbe manifestamente fuorviante. Non si può pensare che si oppongano tra di loro o che di per sé contengano elementi di contrapposizione due aspetti considerati essenziali per il suo pellegrinaggio storico dalla medesima Chiesa. Ciò implicherebbe ammettere l'esistenza di una contraddizione nell'essere stesso del Popolo di Dio, il che solo è pensabile per chi rinunci a contemplarlo con gli occhi della fede.

Al contrario, una parte assai significativa della canonistica ha posto l'accento sulla *communio* nel diritto canonico. Uno tra i più autorevoli esponenti di questa tendenza dottrinale è Eugenio Corecco, il quale concepisce la comunione quale principio formale e strutturale del diritto canonico⁴, descrivendolo in termini di immanenza reciproca ed inseparabilità tra i diversi elementi costitutivi della Chiesa: Chiesa universale e Chiesa particolare, diritto universale e diritto particolare, Parola e Sacramento, Papa e Collegio dei Vescovi, Vescovo e presbiterio, sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, istituzione e carisma, fedele e Chiesa⁵. Il rapporto comunionale esclude per definizione ogni opposizione dialettica o conflittuale, e comporta invece una profonda consapevolezza sull'intrinseca armonia di tutto ciò che è veramente ecclesiale.

³. Si pensi solo alla rilevanza assegnata al concetto di *communio* nell'ecclesiologia dell'ultimo Concilio (cfr. Sinodo dei Vescovi, II Assemblea Straordinaria, 1985, *Relazione finale*, II, C), 1, in EV 9/1800 ss.; e Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Communio notio* ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, 22 maggio 1992, in AAS 85, 1993, pp. 838-850); nonché alla promulgazione dei due Codici (latino e orientale) proprio come continuazione dell'opera di rinnovamento ecclesiale apertasi con il Vaticano II.

⁴. Questa sua proposta si trova già in A. M. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramenti e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Jaca Book, Milano 1971, p. 60.

⁵. Cfr. E. CORECCO, *Ius universale - ius particolare*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, cit., pp. 555 s.

Tuttavia, penso che rimane un punto fondamentale da chiarire, quello riguardante il concetto di diritto che viene adoperato per affermare la sua armonia costitutiva con la *communio*. Com'è ben noto, l'opera di armonizzazione intrapresa da Corecco si basa su un concetto di diritto che sarebbe talmente distinto rispetto a quello applicabile al diritto secolare da dover essere ritenuto un concetto analogo, cioè un concetto riguardante realtà che sono primariamente distinte proprio in quanto giuridiche, e che soltanto possono essere accomunate da uno stesso concetto in virtù di somiglianze secondarie. In tale ottica risulta molto coerente sostenere, come fa anche Corecco, che il diritto canonico andrebbe collegato alla virtù teologale della carità, anziché alla virtù cardinale della giustizia intesa nel senso tradizionale di virtù di dare a ciascuno il suo diritto⁶.

La questione centrale che si pone è questa: per rispondere alla sfida di Sohm e fondare intrinsecamente il diritto nella Chiesa, affermando dunque la radicale armonia tra la Chiesa-comunione e la Chiesa nel suo aspetto giuridico, occorre superare il concetto di diritto così com'esso si è forgiato in rapporto essenziale con la virtù cardinale della giustizia? Per Corecco la risposta è ovviamente positiva, poiché vi sarebbe un'incompatibilità radicale tra il diritto-realtà giusta e la comunione ecclesiale. A

⁶. Cfr. E. CORECCO, *Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, édité par Friedrich Fechter et Bruno Wildhaber sous la direction de Patrick Le Gal, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg Suisse 1990, pp. 71 s., 84 e 127. In senso contrario, cfr. J. HERVADA, *La definición clásica de la justicia*, in ID., *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-1991)*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, vol. II, pp. 1437-1455. Sul rapporto tra giustizia e carità, cfr. anche la documentata esposizione di S. BERLINGÒ, *Dalla "giustizia della carità" alla "carità della giustizia": rapporto tra giustizia carità e diritto nella evoluzione della scienza giuridica laica e della canonistica contemporanea*, in AA.VV., *"Lex et iustitia" nell'utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali*, a cura di A. CIANI e G. DIURNI, Libreria Editrice Vaticana e Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 1989, pp. 335-371.

mio parere, è proprio questa dialetticità ciò che induce quest'illustre autore a non ammettere l'applicazione univoca di siffatto concetto all'interno del Popolo di Dio.

Per chi sostiene invece che non solo è possibile ma ecclesiologicamente necessario asserire in teoria ed in pratica l'esistenza di un diritto e di una giustizia intraecclesiale cui risulti applicabile la definizione ulpiana, la sfida consiste anzitutto nell'evidenziare l'intrinseca armonia tra le esigenze comunionali che caratterizzano essenzialmente la Chiesa e le esigenze derivanti dall'essere e dall'operare nel Popolo di Dio di una dimensione di giustizia intesa nel senso classico datole dai giuristi. Ritroviamo qui, sotto una delle sue tantissime possibili varianti, la questione prioritaria di ogni dottrina sulla fondazione ecclesiale del diritto, quella cioè concernente la compatibilità tra diritto e Chiesa.

Mi pare utile esporre e criticare brevemente quella che si potrebbe denominare l'aporia di fondo che può indurre a pensare che la concezione classica del diritto come il giusto sarebbe inconciliabile con la *communio*.

La giustizia come virtù il cui oggetto consiste nel dare a ciascuno il suo proprio diritto, comporta essenzialmente l'esistenza di qualcosa che, appartenendo ad un soggetto, gli è perciò dovuta da un altro. Il *suum* concreto che si deve "dare" (attribuendo a questo termine un significato molto largo, comprendente il così giuridicamente rilevante "rispettare") per definizione non appartiene contemporaneamente e sotto il medesimo titolo al soggetto tenuto a darlo. Di conseguenza, nell'ambito della giustizia non è pensabile prescindere dalla distinzione tra il "mio" ed il "tuo": anzi, proprio c'è giustizia nella misura in cui esiste tale distinzione. In questo senso, Javier Hervada, sviluppando coerentemente e con la sua consueta originalità la dottrina classica sulla giustizia, ha visto nel fatto della distribuzione o ripartizione dei beni tra gli uomini –

unitamente al fatto che le cose stanno o possono stare in potere de altri– il punto di partenza del fenomeno giuridico⁷.

Una tale distinzione tra il "mio" e il "tuo" sembra a prima vista contraddire le esigenze intrinseche del concetto di comunione, il quale per definizione non riguarda ciò che differenzia le persone tra di loro, bensì ciò che le unisce. In cambio, la struttura della giustizia non attiene alla dimensione di immanenza reciproca tra i soggetti, ma inerisce proprio su ciò che li distingue. Ecco l'antinomia fondamentale in cui verrebbero a trovarsi le nozioni di diritto-oggetto della giustizia e di comunione.

2. LA GIUSTIZIA COME DIMENSIONE UNIFICANTE DI QUALSIASI CONVIVENZA UMANA

Mi pare che il problema possa essere trattato ad un duplice livello: in primo luogo, mediante una considerazione generale dei concetti in gioco, e cioè indipendentemente dalla loro specifica applicazione alla Chiesa; e, in secondo luogo, sul piano specifico della realtà della Chiesa. Anche se ovviamente nell'ottica della fondazione del diritto nella Chiesa il problema principale è quello concernente la comunione ecclesiale, con la sua assoluta specificità e trascendenza soprannaturale, ritengo che possa giovare un'analisi previa della compatibilità o meno della giustizia con le esigenze di unione proprie di qualunque compagine sociale. In effetti, se la giustizia comportasse una dinamica di divisione o separazione tra gli uomini, essa risulterebbe in partenza inapplicabile alla Chiesa. In tale ipotesi, a mio parere, non solo non vi sarebbe spazio per una giustizia interecclesiale in senso proprio, ma neanche si potrebbe ammettere la legittimità di una qualunque dimensione di giustizia

⁷. Cfr. la sua *Introduzione critica al diritto naturale*, trad. it., Giuffrè, Milano 1990. pp. 9-18.

nelle relazioni umane, giacché essa sarebbe in contrasto con l'essenziale solidarietà tra gli uomini, basata sulla dimensione naturalmente sociale della persona umana.

A questo proposito risulta utile tener presente che, fermo restando il fatto che la divisione o separazione presuppone la distinzione, non è vero che dalla distinzione si debba necessariamente dedurre l'esistenza di una divisione o separazione.

Come ho già mostrato prima, la giustizia, nel suo senso stretto collegato con il mondo del diritto, certamente include la distinzione di posizioni attive e passive tra i soggetti vincolati. In effetti, il rapporto di giustizia presuppone l'esistenza di una persona che è titolare di un bene, e di un'altra persona che glielo deve dare. Alla base dell'essere di questa giustizia in senso proprio si possono scoprire i connotati essenziali dell'esistenza umana nella sua dimensione sociale. Anzitutto, la distinzione tra le persone umane, messa in risalto dalla metafisica classica nel parlare dell'incomunicabilità della persona: l'io ed il tu –la cui costitutiva relazionalità è sempre più avvertita da tanti filoni della riflessione antropologica contemporanea– sono e rimangono distinti con tutta la forza e la peculiarità dell'unico ed irripetibile microcosmo che è ogni persona. Anche nei rapporti tra la società e le persone che la compongono vi è diritto e giustizia nella misura in cui le persone rimangono sempre distinte dalla società, nel senso che possiedono una loro soggettività propria e conseguente titolarità di beni e di obblighi che non è tolta né diminuita dalla socialità, anche per quel che riguarda l'ambito dei beni e degli obblighi di cui è titolare la società in quanto tale. Tale distinzione tra ogni persona rispetto alle altre e rispetto all'insieme sociale è imprescindibile affinché vi possano esser rapporti di giustizia distributiva o legale tra la società e i suoi membri.

In secondo luogo, a partire della nota di esteriorità che caratterizza i rapporti giuridici, è agevole scoprire la condizione corporea della persona umana, e vedere come essa spiega anche

le altre proprietà del giuridico (l'esigibilità, la sanzionabilità, ecc.). Infatti, la distinzione tra il "mio" e il "tuo" che è implicita nei rapporti di giustizia interumana appartenenti all'ambito della giuridicità, benché riguardi anche e soprattutto beni essenzialmente spirituali dell'uomo, nella sua operatività intersoggettiva specificatamente giuridica implica sempre la presenza di una dimensione corporale, e quindi in qualche modo sensibile.

Tuttavia, questa distinzione tra diritti di una persona e diritti di un'altra non comporta di per sé nessuna frattura e nemmeno minaccia delle esigenze solidaristiche dell'umanità. Anzi, succede proprio il contrario: nella misura in cui fare giustizia implica anzitutto riconoscere ciò che compete ad un altro, tale azione rappresenta una forma primordiale di riconoscimento della personalità altrui, e quindi segna un'opera di unione e di pace che è essenziale nel mondo umano. In altre parole, la giustizia, lungi dal dividere gli uomini, tende ad unirli precisamente in quanto persone umane che si riconoscono e si rispettano reciprocamente. La giustizia appare dunque come forma primaria di solidarietà, consistente nell'accogliere e valorizzare la distinzione giuridica tra le persone ed inserirsi quindi in una dinamica che sfocia in quel reciproco arricchimento e potenziamento che caratterizza la partecipazione ai beni spirituali. Anche nell'ambito della giustizia troviamo dunque i riflessi della profonda unità corporeo-spirituale propria dell'uomo.

Per comprendere questo carattere comunionale (in senso lato, non specificamente ecclesiale) di ogni vera giustizia interumana, occorre prendere le mosse da un concetto di giustizia e di diritto che riesca a superare il piano meramente fattuale –di interessi e di poteri– a cui spesso viene ridotto il mondo giuridico. Siffatta riduzione rende incomprensibile la stessa giuridicità, in quanto collegabile con una giustizia non riconducibile a semplice copertura ideologica del risultato della lotta tra le forze sociali in

gioco, o a espressione di ideali soggettivi privi di qualsiasi consistenza oggettiva e quindi arbitrari.

In questo senso merita una speciale attenzione il tema del rapporto tra giustizia e conflitto. Tenuto conto che l'operatività della giustizia è da sempre legata in maniera paradigmatica a quella della sua amministrazione giudiziaria mediante il processo, può insinuarsi una visione costitutivamente conflittuale del diritto. Sergio Cotta, nel riferirsi al senso pacificatore inerente al diritto, osserva: "Spesso, tuttavia, antropologi, psicoanalisti e persino giuristi danno un'immagine diversa del diritto. Lo vedono infatti incentrato nel processo, considerato come un analogo ritualizzato del conflitto e quindi della guerra, dato che anche il processo termina con un vincitore e con un vinto. Nonostante le apparenze rituali, l'analogia però è fallace. Nel processo vi è sì contrasto di interessi e di pretese, ma quelli e queste sono presentati in termini di diritto e non di forza. E soprattutto la parte "vincitrice" è tale perché la sua pretesa è risultata obiettivamente (per quanto è possibile nei giudizi umani) conforme alla legge comune. Perciò nel giudizio processuale il "vincitore" è la legge e con essa il senso del diritto: la coesistenza interpersonale nel comune rispetto, paritario e reciproco, della legge"⁸.

⁸. S. COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano 1989, pp. 148 s. Peraltro, anche i positivisti, pur non condividendo queste ragioni profonde del legame costitutivo tra diritto e pace, hanno valorizzato spesso in maniera particolare il servizio del diritto alla pace (visto però in modo riduttivamente strumentale, come strumentale è la loro concezione del diritto): cfr. ad es. H. KELSEN, *La pace attraverso il diritto*, trad. it., a cura di L. CIAURRO, Giappichelli, Torino 1990.

Il conflitto non è costitutivo della giustizia⁹; ne rappresenta solo una sua anomalia, dovuta all'ingiustizia, oppure un suo tratto caratteristico derivante dall'imperfezione umana che segna il mondo giuridico reale. In effetti, i limiti umani, anche in persone di perfetta buona volontà, portano sovente a vedere le situazioni concrete in maniere diverse e talvolta opposte, ed esigono dunque l'istituzionalizzazione di vie per risolvere autoritativamente i litigi. Del resto, tali vie si rivelano poi preziose ed insostituibili per un autentico progresso della conoscenza giuridica umana, confermando che l'accettazione cordiale dei propri limiti è condizione *sine qua non* di ogni autentica grandezza umana.

3. LA DIMENSIONE GIURIDICA DELLA COMUNIONE ECCLESIALE

Una volta mostrato che la dimensione di giustizia esprime rapporti di unione tra gli uomini, possiamo adesso affrontare la questione specifica riguardante la giustizia nella Chiesa ed il suo rapporto con la *communio* soprannaturale.

A tale scopo ritengo utile riprodurre qui dei brani della Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede su alcuni aspetti della Chiesa intesa come Comunione, poiché essi sintetizzano efficacemente ciò che lo stesso documento nella sua introduzione chiama il "rapporto tra la Chiesa come *comunione* e la Chiesa come *sacramento*"¹⁰, illustrando pure il rapporto di queste due dimensioni con quella missionaria ed ecumenica. La Lettera,

⁹. Ne consegue, tra l'altro, che ciò che è giusto deve essere compiuto nei riguardi altrui senza attendere una sua rivendicazione o esigenza. Anche ciò rappresenta una interessante conseguenza del mettere al centro il concetto di diritto-cosa giusta anziché quello di diritto soggettivo come facoltà di esigere. Su questo aspetto ha insistito a ragione J. HERVADA: cfr. *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., pp. 32 s.

¹⁰. Cit., n. 1.

dopo aver descritto la duplice dimensione della comunione – quella verticale (comunione con Dio) e quella orizzontale (comunione tra gli uomini)–, afferma nel n. 3: "La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro. Di conseguenza, il concetto di *comunione* dev'essere in grado di esprimere la natura sacramentale della Chiesa mentre '*siamo in esilio lontano dal Signore*'¹¹, così come la peculiare unità che fa dei fedeli le membra di un medesimo Corpo, il Corpo mistico di Cristo¹², una comunità organicamente strutturata¹³, '*un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*'¹⁴, fornito anche dei mezzi adatti per l'unione visibile e sociale¹⁵".

Approfondendo la stessa idea, il documento prosegue così nel n. 4: "La *comunione ecclesiale* è allo stesso tempo invisibile e visibile. Nella sua realtà invisibile, essa è comunione di ogni uomo con il Padre per Cristo nello Spirito Santo, e con gli altri uomini compartecipi nella natura divina¹⁶, nella passione di Cristo¹⁷, nella stessa fede¹⁸, nello stesso Spirito¹⁹. Nella Chiesa sulla terra, tra questa comunione invisibile e la comunione visibile nella dottrina degli Apostoli, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico, vi è un intimo rapporto. In questi divini doni, realtà

11. 2 Cor 5, 6. Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 1. Riproduco, cambiando la numerazione, le note in calce che riporta lo stesso documento.

12. Cfr. *ibidem*, n. 7; Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) 200 ss.

13. Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 11 § 1.

14. S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 4 § 2.

15. Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 9 § 3.

16. Cfr. 2 Pt 1, 4.

17. Cfr. 2 Cor 1, 7.

18. Cfr. Ef 4, 13; Filem 6.

19. Cfr. Fil 2, 1.

ben visibili, Cristo in vario modo esercita nella storia la Sua *funzione* profetica, sacerdotale e regale per la salvezza degli uomini²⁰. Questo rapporto tra gli elementi invisibili e gli elementi visibili della comunione ecclesiale è costitutivo della Chiesa come *Sacramento* di salvezza. Da tale sacramentalità deriva che la Chiesa non è una realtà ripiegata su se stessa bensì permanentemente aperta alla dinamica missionaria ed ecumenica, perché inviata al mondo ad annunciare e testimoniare, attualizzare ed espandere il mistero di comunione che la costituisce: a raccogliere tutti e tutto in Cristo²¹; ad essere per tutti '*sacramento inseparabile di unità*' ²².

Quest'armonica visione del mistero della Chiesa, in cui s'intrecciano i concetti di comunione, sacramento e missione, consente di situare la dimensione di giustizia intraecclesiale entro la sua adeguata cornice ecclesiologica.

Ovviamente il diritto si conta tra gli elementi visibili della comunione. Ma per andare oltre nella comprensione teologica del diritto nella Chiesa, non ci si può fermare a tale asserzione generica, dal momento che visibilità e giuridicità non coincidono, essendo il diritto solo una tra le diverse dimensioni ecclesiali visibili (si pensi ad es. alla dimensione liturgico-culturale, a quella organizzativo-istituzionale –che, pur avendo grandissimo rilievo giuridico, non coincide con quella giuridica²³–, a quella patrimo-

²⁰. Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 25-27.

²¹. Cfr. *Mt* 18, 19-20; *Gv* 17, 21-23; *Ef* 1, 10; Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 9 § 2, 13 e 17; Decr. *Ad gentes*, nn. 1 e 5; S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 16, 6 e 22, 1-3; PG 7, 925-926 e 955-958.

²². S. CIPRIANO, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.

²³. Tale non coincidenza va vista in un doppio senso: da una parte, l'organizzazione istituzionale trascende il diritto, poiché persegue fini di bene comune che vanno oltre la sola dimensione di giustizia in senso proprio; dall'altra, il diritto non concerne soltanto l'organizzazione, ma investe altresì tutto l'ambito dipendente dalla libertà dei fedeli in quanto agiscono sotto la loro propria responsabilità, senza cioè rappresentare la Chiesa come istituzione.

niale-economica, ecc.). Per progredire in questo discorso di fondazione teologica del diritto canonico, risulta dunque indispensabile chiarire quale concetto di diritto viene adoperato, nonché precisare in quale modo esso si realizza nella realtà comunionale della Chiesa.

Adoperando la nozione classica di diritto come l'oggetto della virtù della giustizia, nei termini che ho sommariamente illustrato sopra, mi pare che il diritto nella Chiesa va situato anzitutto nei beni-mezzi salvifici ecclesiali tradizionalmente visti come oggetto della *communio* nei suoi aspetti visibili: la parola di Dio, la celebrazione liturgico-sacramentale e la disciplina ecclesiastica. Tali beni possiedono un'intrinseca dimensione di giustizia, in quanto sono oggetto di rapporti di debito-esigenza intersoggettiva all'interno della Chiesa (si pensi ad es. al rapporto tra chi amministra un sacramento e chi lo riceve, oppure –per non limitarsi solo ai rapporti derivanti dalla costituzione gerarchica della Chiesa– a quel diritto-dovere reciproco esistente fra tutti i fedeli per quel che concerne la comunione nella fede comune). La giuridicità di tali beni ovviamente non costituisce la loro essenza salvifica, ma solo un loro aspetto di operatività, nella misura in cui il possesso e l'amministrazione di quei beni è affidato agli uomini, che devono trasmetterli ad altri o devono rispettarli in altri. Tuttavia, si tratta di una giuridicità intrinseca, che non proviene solo dalle norme che disciplinano l'esercizio dei rispettivi *munera docendi, sanctificandi et regendi*, bensì dalla dimensione di giustizia essenzialmente e fondazionalmente insita in tali manifestazioni della Chiesa in quanto *instrumentum salutis*²⁴.

²⁴. Con riferimento alla parola a ai sacramenti ho tentato di evidenziare la loro giuridicità intesa in questo senso realistico, in due articoli: *La dimensione giuridica del munus docendi nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae*, 1 (1989), pp. 177-193; e *Intorno ai rapporti tra sacramenti e diritto della Chiesa*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 100 (1989), I, pp. 415-433.

Tralasciando altre questioni, ad es. circa il modo di enunciare i beni salvifici che sono oggetto della comunione visibile²⁵, o sui rapporti tra di essi intercorrenti²⁶, vorrei in questa sede limitarmi

²⁵. Ad es. andrebbe tenuto presente che la parola divina va vista nel suo concreto e storico affidamento all'intera Chiesa, comprendendo lo specifico servizio ecclesiale del Magistero vivo (cfr. DV, n. 10); che i sacramenti, nonostante tutta la loro rilevanza, non esauriscono la celebrazione liturgica e, più in genere, le espressioni del *munus sanctificandi* (comprendente anche aspetti non liturgici, come la pietà popolare); che la disciplina ecclesiastica non è riducibile all'obbedienza gerarchica (cioè al regime o governo ecclesiastico), poiché concorre ad esso quella partecipazione al *munus regendi* che compete alla libertà e responsabilità di ogni fedele nella Chiesa.

²⁶. L'intreccio tra i diversi aspetti della *communio* merita di essere ulteriormente approfondito. Di recente A. MARZOA, in un lavoro ancora inedito e che ritengo molto illuminante (*Comunión y Derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos*, pro ms., Pamplona 1992), ha evidenziato come, dopo una progressiva accentuazione storica della *communio* nei suoi aspetti disciplinari (la *communio disciplinae*, come la chiama G. D'ERCOLE) quale elemento identificante la *vera communio* (tenuto conto delle insufficienze a questi effetti della *communio fidei et sacramentorum*), negli ultimi due secoli si è assistito ad un recupero del concetto di *communio* nella sua triplice dimensione, ma lasciando in penombra proprio quella disciplinare che era stata prima forse troppo sottolineata e la cui autenticità ecclesiale non è stata sempre ben compresa negli ultimi tempi.

Da ciò deriva la diffusa contrapposizione tra comunione e società –vista sempre come molto legata al diritto–, tra ecclesiologia di comunione ed ecclesiologia giuridica (che dà titolo ad es. alla nota monografia di A. ACERBI, *Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Dehoniane, Bologna 1975; anche la canonistica ha recepito in vari modi la distinzione: cfr. ad. es. H. MÜLLER, *Utrum 'communio' sit principium formale-canonicum novae codificationis iuris canonici Ecclesiae latinae?*, in *Periodica*, 74 (1985), pp. 85-108, il quale vede operanti nel CIC due immagini della Chiesa: come comunione –nei libri II, III e IV– e come società perfetta e disuguale –negli altri libri–). Forse ciò che maggiormente è mancato in queste trattazioni è stato un concetto adeguato del diritto, spesso troppo legato alle questioni concernenti il rapporto tra autorità e libertà. In questo stesso senso, non risulta esatto identificare disciplina e diritto: mi pare che vi sia una dimensione giuridica della disciplina (ma anche altre dimensioni, come quella morale), e che i rapporti di giustizia riguardino non solo quella sintesi giusta tra autorità e libertà che costituisce la disciplina vigente in ogni momento, ma

ad alcuni cenni sull'indole comunionale che possiede anche la stessa dimensione di giustizia di tali beni. Percorrendo lo stesso ordine di idee delle pagine precedenti, inizierò dai presupposti della giustizia –evidenziando a questo proposito come la antropologia soprannaturale non può contraddire quella naturale–, per poi mettere in risalto la funzione unificante della giustizia intraecclesiale, e concludere con qualche considerazione sul tema del conflitto.

I presupposti della giustizia che ho ricordato prima in generale si danno anche nel Popolo di Dio. A cominciare da quello più radicale della distinzione tra le persone, la quale ovviamente non viene intaccata dalla loro comunione soprannaturale con Dio in Cristo e con le altre persone divenute partecipi della natura divina. I piani salvifici divini portano le persone umane ad un'unione fraterna che supera assolutamente qualunque possibilità naturale: l'unione dei figli dello stesso Padre, partecipi della filiazione dell'Unigenito e perciò fratelli in Cristo. Tuttavia, questa fraternità cristiana non solo non elimina, ma presuppone la distinzione tra le persone di ognuno dei cristiani. Non ha senso contrapporre la comunione al suo essenziale essere comunione tra persone: al contrario, la comunione cristiana (nella sua dimensione verticale, ma anche in quella orizzontale, inseparabile dalla prima) rafforza la personalità di ognuno (e pertanto la sua dignità, libertà e responsabilità), così come la comunione è condizione per la vera realizzazione della persona.

Anche il presupposto riguardante l'esteriorità della giustizia si realizza nella Chiesa. Se "piacque a Dio di santificare e salvare

anche ed in modo intrinseco gli altri beni salvifici ecclesiali (parola e sacramenti).

Nella trattazione di R. SOBANSKI, *"Communio" - principe de dynamisation du droit ecclésial*, in *Il diritto ecclesiastico*, 98 (1987: Scritti per De Luca), pp. 1039-1061, convivono la sottolineatura della distinzione tra società e comunione, con un'interessante considerazione dell'unità fondamentale del diritto (cfr. pp. 1060 s.).

gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo" (LG, 9a), i rapporti interecclesiali su questa terra seguono l'essere corporeo-spirituale della persona umana, e perciò esiste in essi anche quella dimensione materiale che è necessaria per l'operare della giustizia in senso proprio. Javier Hervada ha scritto: "affinché esistano il diritto e la giustizia nella Chiesa –non solo nella sua periferia– occorre che la *lex gratiae* sia legge nella storia umana, che il trascendente sia imprigionato –valga l'espressione– nelle dimensioni di questo mondo, che lo spirituale si materializzi"²⁷. E considerando in particolare i sacramenti afferma: "Nel darsi la grazia ordinariamente attraverso segni sensibili che sono sue cause strumentali, essa non si materializza, ma sì lo fanno i suoi canali. In questo modo, la grazia si rende *ripartibile* ed è un bene che viene distribuito dalle mani degli uomini. Ecco il principio di divisione o ripartizione nel bene centrale della Chiesa; e pertanto il presupposto necessario per il diritto e di conseguenza per la giustizia. Certamente l'economia sacramentale della salvezza è scandalosa per la ragione umana, che oppone resistenza ad ammettere quella materializzazione della grazia. Ma questa è la pietra di paragone del senso cattolico; questa è la fede della Chiesa Cattolica, che mantiene, di fronte agli spiritualismi di tutti i tempi, il 'materialismo cristiano' di cui parlò Mons. Escrivá de Balaguer"²⁸.

Qui si apre la strada per riflettere a lungo sulla sacramentalità (in senso lato) del diritto nella Chiesa –proprio in quanto la giuridicità rimanda ad un elemento materiale, segno e strumento dell'invisibile efficacia salvifica di cui diveniamo partecipi

²⁷. *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, in D., *Vetera et Nova*, cit., vol. II, p. 869. Questa traduzione e quella che segue sono mie.

²⁸. *Ibidem*. La citazione di Mons. Escrivá de Balaguer è tratta da *Colloqui con Mons. Escrivá*, Ares, 5ª ed., Milano 1987, nn. 114 e 115.

mediante la grazia²⁹–, sulla fondazione del diritto ecclesiale nel mistero dell'Incarnazione del Verbo –che è anche mistero profondamente sacramentale, in cui la natura umana (compresa la sua dimensione corporea) diventa "vivo organo di salvezza" (LG, 8a)³⁰–, nonché sul rapporto tra diritto canonico e missione della Chiesa (con il tradizionale rilievo canonico assegnato alla *salus animarum*). Il mio intento adesso è però ben più modesto: mi propongo soltanto di mostrare come l'esistenza del diritto in quanto realtà giusta intraecclesiale non solo non si opponga alla considerazione della Chiesa come mistero di comunione, ma sia necessariamente richiesta da una nozione di comunione che tenga conto dei suoi elementi visibili, e concretamente della dimensione terrena di una realizzazione giusta –nel significato specificamente giuridico del termine– dei beni-mezzi salvifici.

Detto in modo più semplice e diretto: la giustizia all'interno della Chiesa è condizione ed espressione necessaria della comunione, al punto che essere giusto nel Popolo di Dio consiste anzitutto nel vivere in comunione. Ne consegue che il primo dovere, non solo morale ma veramente giuridico, dei fedeli è "conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa" (can. 209 § 1). Tale dovere in quanto è giuridico si

²⁹. Così sintetizza E. TEJERO, i risultati della sua ricerca circa *La "communio sacramentorum" y la "communio catholica" en la doctrina de S. Agustín*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 47 (1990), pp. 445-480: "la dottrina esposta, delimitando l'esistenza nella Chiesa Cattolica di due livelli di comunione: corporale e spirituale, visibile ed invisibile, mette in rilievo, nel contempo, che quella spirituale ed invisibile si sviluppa profondamente influenzata da elementi visibili e rilevanti, per tanto, nell'ambito canonico, come sono la necessità di fondare la propria vita cristiana sugli insegnamenti di Pietro, l'obbligo di confessare i peccati a coloro che hanno la *potestas clavium* e la partecipazione all'Eucaristia, che alimenta l'unità della Chiesa" (p. 480; la traduzione è mia).

³⁰. Anche in questo contesto andrebbe considerata l'analogia sacramentale tra il mistero della Chiesa e quello del Verbo incarnato, presentata in quel medesimo brano della *Lumen gentium*.

corrisponde essenzialmente con un diritto dell'intera Chiesa, e quindi di ogni fedele, a che venga vissuta la comunione, e di conseguenza a porre in atto gli eventuali mezzi giuridici di protezione della comunione (al cui estremo si trova la scomunica).

La carità, come dimensione fondamentale della vita ecclesiale, non toglie lo spazio proprio della giustizia: la presuppone e certamente la penetra anche nel suo modo di operare, facendo sì che si adatti sempre più alla situazione di ogni persona e nello stesso processo di determinazione dei diritti e doveri in concreto tenga conto delle esigenze del bene personale-comune possibile e migliore in ogni momento³¹. Ma la carità non è e non può essere mai ingiusta³²; ne sarebbe solo una caricatura, non corrispondente alla verità sul rispetto dei veri diritti³³. Un tale falso amore non unisce, anzi separa dalla fonte della vera unità nella Chiesa –che è solo la verità di Cristo– e dunque ha effetti di divisione intraecclesiale. In breve, anche nella Chiesa si può e si deve dire: "opus iustitiae pax".

Ovviamente neanche nella Chiesa il conflitto è costitutivo della giuridicità³⁴, ma anche in essa di fatto l'accompagna, in fondo per le stesse ragioni per cui si dà nella società civile: il male morale e i limiti umani. La giustizia, però, non è virtù che

³¹. Questi sono i compiti assegnati tradizionalmente all'equità, prima come giustizia del caso particolare, e poi come moderazione misericordiosa della giustizia (mediante il condono, l'indulto, ecc.). Del resto, l'equità –forse con un più ridotto raggio d'azione, date le caratteristiche fattuali della società civile, e le peculiarità intensamente comunionali di quella ecclesiale– è anche valida per il diritto secolare.

³². In questo senso, cfr. E. CAPARRÓS, *Réflexions sur la charité pastorale et le droit canonique*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, cit., pp. 173 s.

³³. E' quanto accade ad es. con le dichiarazioni fraudolente di nullità matrimoniale, contrarie al diritto, indisponibile per le parti, dei coniugi, dei figli e di tutta la società al riconoscimento del matrimonio indissolubile.

³⁴. Lo rileva giustamente R. SOBANSKI, *Charisma et norma canonica*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, cit., p. 84.

tenda ad acuire la conflittualità; tutt'altro, essa cerca di risolvere, precisamente in modo giusto, i conflitti riguardanti i diritti.

La dimensione di giustizia della comunione ecclesiale è sempre storicamente dinamica, e tiene conto dunque delle fratture comunionali proprie delle ingiustizie intraecclesiali. Non vi è niente di più opposto alla comunione che l'ingiustizia, e – senza entrare adesso nel complesso tema dei limiti della tolleranza³⁵– risulta in genere anche ingiusto per omissione non agire, quando si ha la legittimità per farlo, affinché le ingiustizie tendenzialmente scompaiano.

La comunione non può essere concepita come falso irenismo, come pace esterna che nasconde i germi più insidiosi in quanto pretende di giustificare l'ingiustificabile. Tutte le componenti che classicamente integrano la dimensione giuridica della comunione –fede, sacramenti e disciplina– possiedono un tale rilievo salvifico ed ecclesiale, che non ammettono di essere compromesse mediante formule di consenso che contraddicano la sostanza di ciò che è la Chiesa Cattolica.

In tal senso, occorre ribadire che l'aspetto giuridico della comunione ecclesiale non può essere concepito come avente una natura puramente formale. E' vero che la formalizzazione nel diritto è di particolare importanza: ciò che è giusto, proprio per intrinseche esigenze operative derivanti dalla natura e dai limiti dell'uomo, abbisogna di una determinazione sociale, alla quale non può sottrarsi il diritto della Chiesa. Ciò nonostante, la riduzione formalistica tipica del positivismo giuridico, per il

³⁵. La tolleranza è sempre atteggiamento passivo, di convenienza di non agire perché ne deriverebbero mali maggiori; non può esser mai scambiata in legittimazione attiva. D'altra parte, esistono aspetti fondamentali, attinenti allo stesso nocciolo della comunione (come ad es. l'inesistenza di un contrasto oggettivo, che sia permanente, grave e manifesto, tra la vita di un fedele e la legge morale, quale requisito per essere ammesso alla comunione eucaristica), rispetto alle quali non è pensabile applicare l'idea della tolleranza, semplicemente perché si tratta di mali che sono già i maggiori possibili nella loro linea.

quale qualunque contenuto potrebbe avere forza di diritto purché facente parte di un sistema adeguatamente formalizzato, risulta aliena dal vero essere di qualunque realtà giuridica, e per tanto anche di quella canonica³⁶.

Da ultimo, converrebbe enfatizzare l'indole comunionale dei diritti dei fedeli che non possono essere concepiti come delle pretese individualistiche contrapposte alla comunione e al principio gerarchico³⁷. In una tale ottica, i diritti dei fedeli sono

³⁶. Ad es. quando la *Nota esplicativa previa* della *Lumen gentium*, nel suo n. 2, con riferimento alla *communio hierarchica* mediante la quale, unitamente alla consacrazione episcopale, si diventa membro del Collegio Episcopale (cfr LG, 22a), afferma che: "Per essa non s'intende un certo vago 'affetto', ma una 'realtà organica', che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità", allude a tale funzione di formalizzazione che è propria del diritto. Ma da ciò non sarebbe logico dedurre una concezione meramente formale della dimensione giuridica della comunione.

³⁷. In questo senso andrebbe a mio avviso precisato quanto sosteneva E. CORECCO nel suo intervento conclusivo del Congresso internazionale di Friburgo: "la struttura costituzionale della Chiesa non ha come *telos* quello di garantire la realizzazione dei diritti dei fedeli (...). Come è sottolineato da Antonio Rouco Varela, la costituzione della Chiesa ha come scopo primario quello di dare la garanzia che la Parola e il Sacramento celebrati oggi nella Chiesa siano ancora la stessa Parola e lo stesso Sacramento istituiti da Cristo" (*Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società* (Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Fribourg (Suisse), 6-11 ottobre 1980, a cura di E. CORECCO - N. HERZOG - A. SCOLA, Editions Universitaires - Herder - Giuffrè, Fribourg Suisse - Freiburg i. Br. - Milano 1981, p. 1221). Il testo rimanda alla relazione di A. ROUCO VARELA, dal titolo *Fundamentos eclesiológicos de una teoría general de los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia* (*Ibidem*, pp. 53-78). A parte il fatto che né la finalità né la costituzione della Chiesa possono essere concepite come primariamente giuridiche (sarebbe palese giuridicismo), non mi pare conveniente distinguere troppo i diritti dei fedeli rispetto alla garanzia dell'autenticità comunionale della Chiesa. Direi invece che la tutela e la promozione dei diritti dei fedeli integra (insieme ad altri aspetti, legati alla Chiesa nel suo insieme e alla Gerarchia) la dimensione giuridica della garanzia dell'autenticità della Parola e del Sacramento. In questo senso è interessante notare come Giovanni Paolo II, nell'Enciclica

certamente da essere esclusi; ma non invece in quella realistica, che li concepisce come ambiti di partecipazione giusta del fedele alla vita comunionale della Chiesa, e pertanto non assolutizzabili indipendentemente dalle esigenze della comunione³⁸. Anche trattandosi della persona del singolo battezzato, occorre sottolineare l'inscindibile legame tra il suo patrimonio giuridico ecclesiale –di cui naturalmente fanno parte anche i suoi doveri comunionali– e il suo vitale inserimento nella comunione: sono proprio i vincoli di comunione quelli che intrinsecamente possiedono una dimensione di giustizia. L'autentico personalismo percepisce profondamente il legame tra bene personale e bene comune, evidenziando tra l'altro che, come ha scritto Giovanni Paolo II nella sua *Lettera alle famiglie*: "*L'uomo è un bene*

Veritatis splendor (6 agosto 1993) unisce la comunione, la costituzione gerarchica e i diritti dei fedeli nella sua trattazione del dissenso: "*Il dissenso, fatto di calcolate contestazioni e di polemiche attraverso i mezzi della comunicazione sociale, è contrario alla comunione ecclesiale e alla retta comprensione della costituzione gerarchica del Popolo di Dio. Nell'opposizione all'insegnamento dei Pastori non si può riconoscere una legittima espressione né della libertà cristiana né delle diversità dei doni dello Spirito. In questo caso, i Pastori hanno il dovere di agire in conformità con la loro missione apostolica, esigendo che sia sempre rispettato il diritto dei fedeli a ricevere la dottrina cattolica nella sua purezza e integrità*" (n. 113).

Insomma, come sostiene R. SOBANSKI, l'identità della Chiesa e la tutela dei diritti non costituiscono degli scopi alternativi del diritto ecclesiale (cfr. *Charisma et norma canonica*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, cit., p. 83.).

³⁸. Per una visione realistica dei diritti nella Chiesa e in dialogo con le principali posizioni emerse nei dibattiti postconciliari, cfr. J. I. ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, in questa Rivista, 1 (1991), pp. 9-46. Sul rapporto tra giustizia amministrativa ed ecclesiologia di comunione, cfr. J. LLOBEL, *Il "petitum" e la "causa petendi" nel contenzioso-amministrativo canonico. Profili sostanziali ricostruttivi alla luce della cost. ap. "Pastor Bonus"*, in *Ius Ecclesiae*, 3 (1991), pp. 124-131. Di recente, sul rapporto tra diritti dei fedeli e la comunione, cfr. L. DE MAERE, *The rights of Christ's faithful at the service of the ecclesial communio*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, cit., pp. 231-236; e D. IE TOURNEAU, *Les droits et les devoirs fondamentaux des fidèles et la communion dans l'Église*, *Ibidem*, pp. 367-382.

comune", avente il "*diritto alla propria affermazione a motivo della sua dignità umana*"³⁹. Tale personalismo risulta anche perfettamente valido per comprendere la consistenza giuridica della Chiesa-comunione.

³⁹. 2 febbraio 1994, n. 11.